60e ANNEE (6e SÉRIE) N° 16 20 AVRIL 1950

# L'AMI DU CLERGÉ

*Paraît à Langres tous les jeudis*

**Mgr A. ROZIER**
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
**Directeur**

**Mgr F.-M. CATHERINET**
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
**Codirecteur**

## Le P. Croiset fut-il directeur ou dirigé de sainte Marguerite-Marie?

Un contemporain, le P. de Galliffet, apporte ce témoignage : « Le P. de la Colombière étant mort, Notre-Seigneur suscita bientôt après pour la même fin un autre Père de la même Compagnie, célèbre depuis par tant d'excellents ouvrages de piété, à qui il inspira le même zèle. Il le conduisit à Paray, où il connut la sœur Marguerite ; et il eut tant de part à sa confiance que cette sainte fille entretint depuis jusques à sa mort un commerce de lettres avec lui pour la direction de sa conscience, lui découvrant avec une entière ouverture de cœur les secrets de son âme et les grâces qu'elle recevait. Ce fut ce nouveau directeur que Jésus-Christ avait choisi pour écrire de la dévotion à son sacré Cœur. » (*L'excellence de la dévotion au Cœur adorable de Jésus-Christ*, 1733, p. 19 ; cité par Gauthey, *Vie et Œuvres de sainte Marguerite-Marie*, 1920, II, 513). Cependant le P. Hamon, dans sa *Vie de sainte Marguerite-Marie* (1923, p. 442), constate que la sainte « donne des conseils beaucoup plus qu'elle n'en reçoit, et elle dirige, bien loin d'être dirigée. » Où est la vérité ?

* *

Le P. Croiset, jeune régent du collège de Lyon, vint à Paray aux vacances de Noël 1689, avec un collègue, pour voir la sœur Marguerite-Marie. Une première entrevue commune leur laissa une fâcheuse impression de mutisme ; mais le lendemain, ils revinrent l'un après l'autre « avec toute la satisfaction qu'ils souhaitaient », disent les « Contemporaines » dans leur *Mémoire* (*Vie et Œuvres...*, I, 302). « Depuis ce temps, ils eurent commerce de lettres avec elle, surtout le R. P. Croiset ». En fait, la première réponse de la sœur est antérieure de huit mois à cette visite, que les Contemporaines dataient par erreur de 1688. Le P Guitton la situe bien en 1689 (*Nouv. Rev. Théol.* fév. 1940, p. 165). Le P. La Colombière était mort depuis sept ans, et la sainte n'avait plus que dix-huit mois à vivre. Le P. Croiset fut ordonné prêtre en mars 1690. Il ne résida jamais à Paray. Aurait-il été directeur par correspondance, si invraisemblable que cela paraisse à priori ?

Plusieurs passages des lettres de sainte Marguerite-Marie au P. Croiset sont cités par le *Mémoire* des Contemporaines comme écrits à son directeur. Elles les trouvaient dans l'*Abrégé* de sa vie, publié par lui en 1691. Ainsi le paragraphe « Il me semble, mon R. Père... » (I, 201) sont de l'*Abrégé* (p. 32 et 33, 1re éd.). Il fait partie de la lettre 140 (II, 624) dont le milieu est aussi copié par les Contemporaines dans leur n° 224. Leur page 204 est toute tirée de Croiset (p. 29-32) ; ce fragment est adressé à « Mon R. Père ». Puis « écrivant à ce même Père », voici (p. 205), les pages 39 à 41 de l'*Abrégé*, que nous lisons dans la sixième des dix lettres au P. Croiset retrouvées à Avignon en 1888 (II, 512). Même origine pour un passage, p. 209, adressé à « un de ses directeurs. » (II, 592-594).

Les pages 241-244 du *Mémoire* reproduisent une lettre qui nous est donnée comme écrite au P. Rolin, sur son ordre. Ce sont des passages de l'*Abrégé* dans l'ordre suivant : pages 67, 68, 73, 74, 63, 75, 76, 77, encore 76, 77, 86, 87, 78, 79, 78. Si le P. Croiset prend quelques libertés avec les textes, il a des émules qui ne lui cèdent en rien. Dans ces pages, Croiset a soudé en une seule vision deux récits juxtaposés, séparés par « Après cela » dans la quatrième lettre (II, 566), à savoir le récit de la Saint-Jean de 1673, et celui des visions des premiers vendredis du mois de 1674, déjà connus par l'Autobiographie (II, 70 et 72). Cette confusion a trompé certains commentateurs (I, 242, note).

Les Contemporaines, p. 264, ont emprunté à l'*Abrégé*, p. 94, un fragment qui ne se trouve pas, comme le premier cité plus haut, dans les dix lettres d'Avignon. C'est la lettre 141 (II, 626). Elles ont inséré une autre partie de cette lettre, p. 274 et 275, en reprenant le début déjà cité p. 264, et elles la disent adressée au P. La Colombière. Cette attribution ne présente aucune vraisemblance. Le style dénote un pastiche.

Un autre passage de l'*Abrégé*, p. 98-100, est donné comme lettre de la sainte à son directeur. Il se retrouve dans la première des lettres d'Avignon. Sur environ 220 mots, il y en a une centaine d'authentiques. Remarquons le début : « Je ne sais, mon Révérend Père, ce que je dois penser de l'état où je me trouve présentement. » (II, 521). C'est bien le langage d'une dirigée à son directeur ; malheureusement la phrase est apocryphe.

D'où vient que les Contemporaines, sachant que le P. Croiset avait commerce de lettres avec la sainte, ne le nomment jamais comme destinataire des fragments qu'elles prennent dans son livre ? C'est qu'il les présente comme adressés à un directeur, qualité qu'elles n'attribuent, et à juste titre, qu'au P. La Colombière et au P. Rolin. Elles indiquent celui-ci comme destinataire avant le long passage (p. 241-244) où se mêlent une douzaine de pages de Croiset (p. 63-87). En voici le début chez elles : « Je suis donc obligée, mon Révérend Père, pour obéir au commandement que vous m'avez fait, de vous dire les grâces... » (I, 241). C'est presque le texte de Croiset : « Je suis donc obli-

gée, dit-elle dans une autre lettre qu'elle écrivit après en avoir eu un commandement exprès, je suis donc obligée de déclarer à votre Révérence les grandes grâces... » (II, 561). Mais dans le texte authentique, la sainte assure qu'elle ne se fait connaître « que par l'obéissance qui me l'ordonne » (II, 561). Qui donc impose cette obéissance, ou ce « commandement exprès » ? Les Contemporaines ont traduit : « pour obéir au commandement que vous m'avez fait », ordre qu'elles ont attribué au P. Rolin. De quel droit, en effet, un jeune régent de Lyon irait-il arracher des confidences à une religieuse de Paray, lui qui n'était pas encore prêtre ? Nous avons peut-être la solution du problème dans la lettre 56 (II, 339) [1]. Elle se termine par une allusion à « ce bon religieux de Lyon qui travaille pour la gloire de ce sacré Cœur ; je n'en ai point eu de nouvelles depuis longtemps, m'ayant écrit trois fois sans recevoir de mes réponses. Je lui en ai fait une par l'ordre de l'obéissance... » Evidemment sur l'ordre de sa supérieure. Mais le P. Croiset présente le fait de telle sorte que les Contemporaines ont compris : sur l'ordre de son directeur. Et comme elles savaient fort bien que le régent de Lyon n'était pas directeur, elles ont conjecturé : sur l'ordre du P. Rolin (I, 241). Peu importe d'ailleurs que cet ordre s'applique à telle ou telle lettre : il s'agit seulement de déterminer quelle autorité donnait de tels ordres.

En outre, dans le reste des dix lettres non publié par le P. Croiset, rien ne respire l'attitude d'une dirigée envers son directeur. La comparaison entre le texte retrouvé en 1888 et le texte imprimé en 1691 dans l'*Abrégé* est instructive. Les deux textes se trouvent dans les éditions de 1915 et 1920 de *Vie et Œuvres...* Dans les parties non publiées par Croiset, c'est-à-dire les trois quarts, le correspondant est appelé six fois « Mon Révérend Père » (II, 517, 542, 592, 605, 609, 611). Dans l'autre quart, retouché par Croiset, cette appellation se rencontre neuf fois (521, 569, 570, 581, 587, 589, 624, 625, 626), plus deux fois « Votre Révérence » (562, 563), et deux fois « Mon Père » (579, 588). Ces treize salutations, pour un quart du tout, seraient bien dans le style d'une dirigée, mais ce sont des additions apocryphes. Par contre, nous lisons, dans ce qui n'est pas retouché : « mon frère très cher au sacré Cœur de Notre-Seigneur (517) ; mon cher frère dans ce divin Cœur (533) ; mon frère dans ce sacré Cœur (540), mon cher frère (588, 608), il nous a mis par égalité de bien spirituel, comme frère et sœur (540) ; c'est là (dans le sacré Cœur) que son pur amour veut que nous vivions désormais comme frère et sœur pour l'aimer (588). » Est-ce le langage d'une dirigée ? Non, mais d'une sœur de 42 ans à un frère de onze ans plus jeune. Le P. Croiset s'est bien gardé de divulguer ces textes, quoiqu'il ait assuré « que ce serait s'opposer au dessein de la Providence que d'en ôter la moindre partie. » (*Abrégé*, 1691, p. 62).

L'initiative de la correspondance venait du P. Croiset, curieux de renseignements sur les débuts de la dévotion au sacré Cœur. La sainte se fit longtemps prier avant d'avoir avec lui toute l'ouverture de cœur qu'il désirait, ce qui n'eut lieu que le 3 novembre 1689. Bien entendu, dans les confidences mutuelles d'une correspondance qui occupe plus de 100 pages (517-628), la sœur demande parfois conseil à son frère. Ainsi, le 17 janvier 1690, elle remet en question, à cause de sa fatigue, malgré son vœu du 31 octobre 1686, l'acceptation des emplois, des correspondances et du parloir. (II, 603). « Qu'en pensez-vous ? » lui écrit-elle. Il ne semble pas que cette demande comporte une idée de direction, pas plus que l'expression « Vous m'en direz votre pensée », à la Mère Saumaise (II, 438, note). En fait elle renonça au parloir et aux lettres en février (II, 606). Les marques de confiance sont nombreuses : « Faites-moi connaître, dit la sainte, tout ce qu'il y a de mal » (dans ce que je vous écris) (p. 535). (Veuillez) « me dire ce qu'il (le sacré Cœur) vous fera connaître de mauvais en ma conduite » (p. 601). « De quel esprit vient tout ce que je vous ai dit ? » (p. 615). S'il estime, après examen avec des personnes compétentes, qu'elle est dans l'erreur, elle le prie de ne pas lui dissimuler son illusion.

Par contre diverses lettres montrent le P. Croiset en posture de dirigé : « Vous voulez que nous nous écrivions quelquefois », lui répond la sainte (p 591) ; il a demandé pour lui-même des marques de la volonté divine (p. 597), il reçoit des encouragements, des compliments sur ses dispositions (p. 608), des conseils sur des troubles qu'il a ressentis : la sainte le rassure et lui prêche la doctrine du « laisser faire » (602). Elle lui trace une ligne de conduite à propos soit de son désir d'être missionnaire (523), soit des craintes qu'il éprouve pour l'avenir, et elle lui recommande le détachement de tout intérêt propre (518 et 599). Il a fait un vœu qui plaît au sacré Cœur (600). « Il vous sanctifiera à sa mode et non à la vôtre » (602). Elle lui donne des conseils à propos de sa conduite avec le P. Froment qui préparait aussi un ouvrage sur le sacré Cœur (607, 610). Elle l'encourage dans son ministère : « Vous ne devez point écouter la peine que vous sentez à confesser » (617). Une fois, elle lui reproche ses indiscrétions (605). Surtout, elle s'intéresse à l'ouvrage qu'il prépare et pour lequel il demande des indications. « Vous voulez, dit-elle, que je vous dise ma pensée sur les projets que vous faites pour honorer ce divin Cœur » (550). Elle l'assure que Dieu veut lui laisser matière de combattre sur l'humilité... « afin que vous soyez continuellement sur vos gardes, avec une grande défiance de vous-même » (540).

N'en concluons pas que sainte Marguerite-Marie assumait un rôle de directrice. Elle était humble et avait du bon sens. La preuve en est dans une lettre à une religieuse qui voulait se mettre sous sa direction. Elle la prie de s'adresser « au Cœur sacré de notre bon Maître, à la direction duquel je vous renvoie... ; c'est pour répondre à ce mot de *direction*. Dieu me garde, ma chère sœur, de m'en vouloir jamais mêler, ne sachant pas moi-même ce que c'est... » (II, 379).

* *

[1] Lettre datée de 1686 dans l'édition de 1920, mais du 7 mai 1690 dans les premières, d'après un manuscrit de Dijon. La date de 1686 paraît erronée, à cause de l'allusion à la défense de recevoir aucune dévotion nouvelle, y compris celle du sacré Cœur, allusion qui se retrouve, p. 614, dans une lettre du 16 mai 1690 ; de plus, dit la lettre 56, « on va faire défense à tous les libraires de rien imprimer sur ce sujet » (p. 340). Or cette question ne se posait pas en 1686, mais bien en 1690.

Constatons que le P. Croiset n'a pas été pour sainte Marguerite-Marie un « nouveau directeur », contrairement à l'affirmation du P. de Galliffet. L'erreur de ce dernier vient de ce qu'il n'avait pas les documents dont nous disposons dans l'édition de *Vie et Œuvres* publiée par Mgr Gauthey. Le P. Croiset, dans la présentation des textes qui forment une grande partie de son *Abrégé*, a eu le tort de suggérer une impression fautive à des lecteurs moins bien informés que les Contemporaines, d'ailleurs induites elles-mêmes en d'autres erreurs. Mais il a rendu assez de services pour que, tout en rétablissant avec soin la vérité, nous ne lui tenions pas rigueur d'une certaine hâblerie méridionale, bien excusable chez un jeune Marseillais.

J. DÉCRÉAU.

## QUESTIONS de science ecclésiastique

### CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — L' *Ami* pourrait-il répondre à cette double question :

1° Est-il vrai que, dans les premiers siècles de l'Eglise, des « confesseurs » ou des didascales ont célébré le sacrifice eucharistique sans avoir été ordonnés par la réception du sacrement de l'ordre ?

2° Est-il possible que le sacrifice de la Messe soit célébré validement par un laïc n'ayant pas reçu le caractère sacerdotal dans le sacrement de l'Ordre ?

R. — Nous ignorons où notre consultant a pu trouver ces affirmations osées, et nous ne voulons pas le savoir. Elles émanent sans doute d'un partisan outrancier du « sacerdoce des simples fidèles ». On pourrait en quelques mots, en invoquant les textes conciliaires, en montrer l'inanité. Mais la première touche à un point assez délicat de l'histoire de la primitive Eglise et nous oblige à une réponse plus détaillée.

### I

Examinons d'abord la seconde question, dont la solution nous acheminera historiquement à la première.

Tout l'enseignement traditionnel de l'Eglise impose la réponse négative :

*Code*, canon 802 : « Seuls les prêtres ont le pouvoir d'offrir le sacrifice de la messe ».

Encyclique *Mediator Dei :* « Il y a des gens qui, se rapprochant d'erreurs jadis condamnées, enseignent aujourd'hui que, dans le Nouveau Testament, le mot « sacerdoce » désigne uniquement les prérogatives de quiconque a été purifié dans le bain sacré du baptême... C'est pourquoi ils prétendent que le peuple jouit d'un véritable pouvoir sacerdotal et que le prêtre agit seulement comme un fonctionnaire délégué par la communauté. A cause de celà, ils estiment que le Sacrifice eucharistique est, au sens propre, une « concélébration » et que les prêtres devraient « concélébrer » avec le peuple présent, plutôt que d'offrir le Sacrifice en particulier, en l'absence du prêtre » [1].

[1] *Documentation catholique*, 15 février 1948, p. 219. Et Pie XII qualifie ces tendances d' « erreurs captieuses ».

Les erreurs jadis condamnées, auxquelles le Pape fait allusion, sont les erreurs de Luther et de Calvin sur le sacerdoce universel des fidèles. Erreurs relevées par les théologiens du concile de Trente [2] :

Il n'y a pas de hiérarchie ecclésiastique. Tous les chrétiens sont prêtres également... (Luther, *Captivité de Babylone*, édit. de Weimar, t. VI, p. 560 : *Manifeste à la noblesse allemande ;* « par le baptême nous recevons tous le sacerdoce », id. op. 407 ; cf. Calvin, *Institution*, IV, 19 ; *Corp. Reform.*, XXXII, p. 1110).

Dans le Nouveau Testament, il n'y a pas de sacerdoce visible et extérieur, ni aucune puissance spirituelle, soit pour consacrer le corps et le sang du Seigneur, soit pour absoudre des péchés au for de Dieu... (Luther, *Captivité, loc. cit.* ; Calvin, *loc. cit.*, p. 1122 ; Bucer, *Comment. sur S. Jean*, ch. 6).

Ces erreurs ont été réprouvées au concile de Trente :

Sess. XXII, can. 2 : Si q. d. que, par ces paroles : « Faites ceci en mémoire de moi », le Christ n'a pas institué ses apôtres prêtres, ou n'a pas disposé qu'eux-mêmes et les autres prêtres offrissent son corps et son sang, q. s. a. (Denz.-Bann., n. 949).

Sess. XXIII, c. 1 : ...Que le sacerdoce ait été institué par Jésus-Christ Notre-Seigneur et Sauveur, qu'aux apôtres et à leurs successeurs ait été conféré dans le sacerdoce le pouvoir de consacrer, d'offrir, de dispenser le corps et le sang du Christ et aussi celui de remettre les péchés, les Saintes Ecritures le montrent et la tradition de l'Eglise catholique l'a toujours enseigné (id., n. 957).

ID., can. 1 : « Si q. d. qu'il n'y a point dans le Nouveau Testament de sacerdoce visible et extérieur ou qu'il n'existe pas un pouvoir de consacrer et d'offrir le vrai corps et le sang du Seigneur et de remettre les péchés..., q. s. a. (id., n. 961).

ID., c. 4 : ...Si quelqu'un affirme que tous les chrétiens sans distinction sont prêtres du Nouveau Testament, ou que tous possèdent un égal pouvoir spirituel, celui-là paraît bien ruiner la hiérarchie ecclésiastique... (id., n. 960).

Déjà, à la session VII, can. 9, le concile avait établi la doctrine du caractère sacerdotal ; il précise ici sa pensée afin de condamner directement la thèse fondamentale du protestantisme luthérien et calviniste, laquelle, s'autorisant de I Petr., II, 9, proclame le sacerdoce universel des chrétiens et l'égalité des pouvoirs spirituels chez tous les baptisés. On a vu que, dans le ch. I et le can. 1, le concile, sans identifier adéquatement le sacerdoce avec le pouvoir d'offrir le sacrifice eucharistique et de remettre les péchés, proclame l'existence d'un véritable sacerdoce extérieur et visible, possédant ce double pouvoir.

A la fin du XII^e siècle [3], « les Vaudois rejetaient

[2] *Conc. Trid.*, édit. Ehses, t. IX, p. 5. — Voir notre ouvrage, *Les décrets du concile de Trente* (Letouzey), 1958, p. 467-68.

[3] Vers la même époque, au dire d'Abélard, une opinion connexe à celle des Vaudois, a comme point de départ une idée exagérée de l'efficacité des paroles sacramentelles et attribue toujours sa valeur à la formule consécratoire, fût-elle prononcée par un laïc ou une femme, *cujuscumque sit ordinis vel conditionis*. Au dire d'Abélard, *Theologia christiana*, IV, *P. L.*, t. 178, col. 1286, cette opinion était de Bernard de Chartres. Cf. D. T. C., *Eucharistie*, t. V, col. 1284-85. — S. Thomas réfute cette opinion dans la *Somme*, III a, q. 82, a. 1, ad 1. L'opinion des Vaudois est réfutée en quelques mots, ad 2 : « Le laïc juste est uni au Christ d'une union spirituelle par la foi et par la charité, mais non par le pouvoir sacramentel... »

totalement le pouvoir d'ordre : ils s'attribuaient à eux-mêmes le droit de baptiser, de confirmer, de consacrer l'eucharistie, d'ordonner, de confesser et d'absoudre, en raison de leur seul mérite et sans avoir reçu aucun ordre catholique [4]... « Dans la profession de foi imposée aux vaudois convertis, Innocent III « affirme la nécessité absolue du pouvoir d'ordre pour consacrer... :

Nous croyons et confessons fermement que, si honnête, religieux, saint et prudent que l'on soit, on ne peut ni ne doit consacrer l'eucharistie ni célébrer le sacrifice de l'autel, à moins d'être prêtre, régulièrement ordonné par un évêque visible et tangible [5] (Denz.-Bann., n. 424).

Et, quelques années plus tard, le dogme catholique était solennellement rappelé par le IV[e] concile du Latran (1215) : *Hoc sacramentum* (eucharistiæ) *nemo potest conficere nisi solus sacerdos, qui rite fuerit ordinatus* (id., n. 430).

Mille ans auparavant, la même hérésie, et sous les mêmes prétextes — sainteté personnelle sous l'influence de l'Esprit-Saint — avait été propagée par les montanistes. Voici, à ce sujet, la théorie de Tertullien, devenu montaniste [6] :

Les laïques eux aussi sont prêtres. Mais l'autorité de l'Eglise et l'honneur concédé par sa sainte investiture établissent une différence entre la hiérarchie et le peuple. Là où cette investiture n'a pas lieu, et où cependant il y a trois personnes, il y a l'Eglise. Donc là. le laïque peut offrir le sacrifice, mais il doit alors vivre à la manière des prêtres par exemple pratiquer la monogamie... (*De exhort. cast.*, 7, *P. L.*, t. II, col. 922-23).

Qu'un tel sentiment soit contraire à l'enseignement unanime de la tradition catholique, déjà nettement formulée dès le début de l'Eglise, aucun historien sérieux ne saurait le mettre en doute. Le 18[e] canon du I[er] concile de Nicée, interdisant la distribution de l'eucharistie aux prêtres par les diacres, dit très nettement qu' « il est contraire aux canons et à la coutume de faire distribuer le corps du Christ *à ceux qui offrent le sacrifice par ceux qui ne peuvent l'offrir* » [7]. Quelques années auparavant (314) le concile d'Arles dans les Gaules, sachant que, durant la persécution de Dioclétien, un certain nombre de diacres s'étaient arrogé le droit d'offrir le saint sacrifice, prohiba cet abus (can. 15). C'eût été un abus plus grave d'accepter la thèse de Tertullien montaniste.

## II

Il était nécessaire de mentionner ici cette thèse, parce que peut-être elle fournit un complément d'explication au problème si obscur des « confesseurs », dont notre consultant parle dans sa première question [8].

On appelait « confesseurs » les chrétiens qui, dans la persécution, avaient généreusement confessé leur foi et avaient souffert pour elle, sans cependant mourir dans leur supplice. Ils étaient l'objet d'égards particuliers. Pour nous en tenir au point qui nous occupe, la « confession » était un titre pour être promu aux ordres ecclésiastiques. Mais la *Tradition apostolique* et plusieurs documents qui en dérivent [9] semblent indiquer que, dans le cas de confesseurs ayant subi de *graves* souffrances, une ordination, au sens propre du mot, n'est pas nécessaire pour qu'ils participent aux honneurs et peut-être même aux pouvoirs du diaconat et du presbytérat, l'épiscopat étant d'ailleurs formellement exclu.

Il est difficile à la vérité de se représenter l'état primitif du texte, et les divers témoins sont loin d'être d'accord. La leçon fournie par le texte copte (et par le texte arabe) paraît la plus ancienne ; elle coïncide sensiblement avec celle du *Testament de Notre-Seigneur* qui est notablement plus récente :

| *Tradition* (copte) | *Testament* |
|---|---|
| Confessori autem, si in vinculis fuit propter nomen Domini, manus non imponatur ad ministerium (*diaconat*) vel presbyteratum, namque dignitatem presbyteratus confessione sua habet. Sin autem constituendus est episcopus, manus ei imponatur | Qui testimonium emittit et confessionem in vinculis et in tormentis propter nomen Dei, manus ei propter hoc non imponatur ad diaconatum neque item ad presbyteratum. Habet enim honorem cleri, cum per confessionem a manu Dei profectus fuerit. Si in episcopatum ordinatur, dignus est quoque impositione manus. |

Les *Canons d'Hippolyte* donnent une leçon analogue, s'il s'agit d'un confesseur :

talis meretur gradum presbyteralem coram Deo, non secundum ordinationem quae fit ab episcopo. IMMO CONFESSIO EST ORDINATIO EJUS. Quodsi vero episcopus fit, ordinetur (Can. 43-44).

Les mêmes documents indiquent que si le confesseur n'a subi que de *légers* inconvénients, il doit, si on l'élève aux ordres, recevoir l'imposition des mains. Et cette règle, d'après les canons d'Hippolyte, vaut pour les esclaves :

Si talis, cum servus alicujus esset, propter Christum cruciatus pertulit, talis similiter est presbyter gregi. Quanquam enim formam presbyteratus non acceperit, tamen spiritum presbyteratus adeptus est : episcopus igitur *omittat orationis partem quæ ad Spiritum Sanctum* pertinet (can. 46-47).

Est-ce sur ces textes qu'on prétend asseoir l'opinion énoncée dans la première question, en ce qui concerne les « confesseurs » ? — Nous ne pouvons

[4] D. T. C., art. *Vaudois*, t. XV, col. 2594.
[5] D. T. C., art. *Messe*, t. X, col. 951.
[6] Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. I, p. 610-612 ; cf. D. T. C., art. *Nicée* (1[er] concile de), t. XI, col. 415.
[7] Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. I, p. 291-92.
[8] Nous reproduisons ici, en simplifiant quelques passages, la partie de notre étude sur le sacrement de l'Ordre (D.T.C.) concernant « la question des confesseurs » (t. XI, col. 1250-52).

[9] La « Tradition apostolique » (Ἀποστολικὴ παράδοσις) est une œuvre authentique de S. Hippolyte, qui ne nous a été conservée que dans des traductions copte, arabe, éthiopienne et, pour une très petite partie, latine. C'est la plus ancienne des ordonnances ecclésiastiques et la source des constitutions postérieures : du VIII[e] livre des *Constitutions Apostoliques*, de l'*Epitome* (résumé de ce VIII[e] livre), du *Testament de Notre-Seigneur* (reproduction amplifiée et revue de la *Tradition* d'Hippolyte), des Canons dits d'Hippolyte et des Constitutions *per Hippolytum*. — Cf. Altaner, *Patrologie*, tr. fr., 1941, p. 45. On trouve le texte des « Canons d'Hippolyte » à la fin des *Origines du Culte chrétien* de Mgr Duchesne (texte latin).

ici que reprendre notre conclusion de jadis :

« Il serait prématuré d'établir une théorie quelconque sur des textes dont la conservation est aussi mal garantie et dont l'origine reste suspecte. Si réellement il s'agit d'un abus qui ait existé, il faut supposer qu'il s'était localement introduit *sous l'influence montaniste.* Quoiqu'il en soit, le texte reçut bien vite des corrections. ...*L'Epitome* XIV (et les *Constitutions apostoliques*, VIII, XXIII) s'expriment, de manière sensiblement pareille) : « Le confesseur n'est pas ordonné, car sa confession est affaire de volonté et de support ; mais il est digne d'un grand honneur, parce qu'il a confessé devant les gentils et les rois le nom de Dieu. Que si l'on a besoin de lui comme évêque ou comme diacre ou comme prêtre, *qu'il soit ordonné.* Mais si un confesseur non ordonné s'adjuge une de ces dignités sous prétexte qu'il a confessé (le Christ), qu'il soit déposé, car il n'est pas (ce qu'il prétend) puisqu'il a renié l'ordre établi par le Christ et est pire qu'un infidèle » [10].

La cause est donc entendue pour les « confesseurs ». Quant aux didascales (docteurs), nous ne voyons pas très bien le fondement de la difficulté au point de vue historique.

Nous pouvons toutefois considérer deux sortes de didascales. Tout d'abord les docteurs auxquels il est fait allusion dans les écrits inspirés du Nouveau Testament :

*Docteurs*, Rom., XII, 7 ; Eph., IV, 11. Leur opération particulière est la διδασκαλία, Rom., XII, 7. Timothée est invité à s'y appliquer, I Tim., IV, 13-16 ; Tite doit s'y montrer exemplaire, Tite, II, 7. Certains presbytères travaillent ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ, I Tim., V, 17. L'Ecriture divinement inspirée y est utile, II Tim., III, 16. Dans les Actes, XIII, 1, ces mêmes personnes, qui sont qualifiées de prophètes, sont aussi nommées docteurs. Les pasteurs, joints aux docteurs, Eph., IV, 11, désignent peut-être les mêmes personnes. En tout cas nous ne savons rien qui nous permette de définir leur rôle spécial ; cf. cependant Actes, XX, 28, où les presbytres-épiscopes sont établis pour « paître » l'Eglise de Dieu [1].

Ici, point de difficulté. Si quelque « docteur » était représenté comme célébrant le culte eucharistique, c'est qu'en plus du charisme de la didascalie, il avait le pouvoir sacerdotal. C'est la conclusion que suggère la conclusion du P. Lemonnyer [2].

Mais, après l'âge apostolique, différents didascalées se fondèrent dans l'Eglise, indépendants le plus souvent de l'organisation hiérarchique :

Certaines églises, et notamment les plus considérables, comme Rome et Alexandrie, ont possédé des maîtres ou didascales, qui se spécialisaient dans l'enseignement religieux... Le Pasteur d'Hermas mentionne à plusieurs reprises l'action des didascales dans la communauté romaine vers le milieu du IIe siècle. S. Justin le philosophe et d'autres personnages tinrent école à peu près à la même époque. Mais il s'agit d'écoles où se donne alors un enseignement dont l'autorité ecclésiastique, tout en ne s'en désintéressant pas, ne prend pas la responsabilité. Les didascalées romains du IIe siècle ne sont en définitive que des institutions privées, dues à des initiatives personnelles. C'est seulement un peu plus tard qu'on voit fonctionner, à Alexandrie, un didascalée ecclésiastique, école catéchétique supérieure, dont la mission était d'enseigner les vérités de la foi, non pas simplement aux enfants, mais à des convertis adultes et instruits, et qui, placée sous le contrôle direct de l'Eglise, prit le caractère d'une institution officielle [3].

[10] D.T.C., t. XI, col. 1251. Dans sa thèse de doctorat, M. J. Coppens ne sous-estime pas la difficulté et la résout à peu près comme nous : « Plus graves assurément, dit-il, sont les objections tirées des prescriptions de quelques règlements liturgiques. Nous constatons, en effet, comment la *Tradition apostolique* dispense de l'imposition des mains les confesseurs qui ont souffert pour la foi, au moins pour monter les degrés du diaconat et de la prêtrise. Ce privilège, que le même document défend en termes explicites d'étendre à l'ordination épiscopale, n'est attesté nulle part ailleurs et semble bientôt efficacement combattu. Déjà les *Canons d'Hippolyte* l'abrogent partiellement en prescrivant l'imposition des mains aux esclaves-confesseurs, et plus tard les documents de la troisième ordonnance ecclésiastique écartent les derniers vestiges d'un traitement de faveur. Seul le *Testament de Notre-Seigneur* a conservé, par une fidélité au passé qu'on n'a pas encore expliquée, les exceptions consenties par la *Tradition d'Hippolyte*.

Sans doute, en dehors de l'Eglise, la nécessité de l'imposition des mains fut énergiquement niée par les fauteurs de la crise montaniste, mais on a suffisamment prouvé comment les fantaisies de cette secte ont rompu avec le catholicisme apostolique. C'est probablement à des influences montanistes qu'il convient de rattacher les prétentions déjà rappelées de certains confesseurs, auxquels Hippolyte ou un interpolateur postérieur de la *Traditio* avaient finalement cédé pour quelques-unes des règles de la succession ecclésiastique. Ces malheureuses défaillances peuvent remonter jusqu'à la fin du second siècle, puisque c'est à partir de cette époque qu'apparaît le sens technique du terme confesseur et que se rencontrent les premiers indices de cette situation favorisée. En effet, d'après Tertullien (*Adv. Valent.*, IV, *P. L.*, t. II, col. 516), l'Eglise préféra un confesseur à Valentin lorsque celui-ci eut posé sa candidature pour l'élévation à l'épiscopat. Cependant bientôt, en même temps que les *Canons d'Hippolyte* et que les *Constitutions apostoliques*, ou plutôt avant la rédaction de ces deux documents, S. Cyprien entreprit une vive campagne contre les privilèges des confesseurs. Tout en vénérant leurs titres de gloire, tout en reconnaissant à quelques-uns d'entre eux le droit de demander la collation de certains degrés ecclésiastiques, Cyprien se contenta d'accorder aux confesseurs le rang d'honneur correspondant aux ministères sollicités et se réserva toujours le droit de disposer librement de la collation effective des ordres sacrés (*Epist.* 38 et 39, édit. Hartel, t. II, p. 579-85). Ainsi disparut une anomalie temporaire et vraisemblablement locale, que l'on peut expliquer comme résultant d'une fausse conception des rapports établis par le Christ et enseignés par la tradition entre le ministère hiérarchique et la possession de l'Esprit... » *L'Imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et l'Eglise ancienne*, Paris (Gabalda), 1925, p. 151-52.

[1] *Suppl. B.*, art. *Charismes*, t. I, col. 1238-39) (A. Lemonyer, O. P.).

[2] « Bien compris, le mot de Cremer est juste : « Il n'y a pas d'office (même et surtout hiérarchique) sans charisme : l'office requiert une habilitation charismatique, éventuellement (et c'est le cas des offices hiérarchiques), l'investiture d'un office comporte la communication d'un charisme ; cf. II Tim., I, 6 : « Ce texte de la seconde à Timothée (Je te rappelle d'avoir à raviver le don (τό χάρισμα) de Dieu qui est en toi de par l'imposition de mes mains (trad. Spicq, *Les épîtres pastorales*, Paris, 1947, p. 311, 313) est très éclairant. Ce charisme dont l'octroi a fait de Timothée le personnage officiel qu'il est, est le caractère sacramentel de l'Ordre. Le sacrement de l'Ordre, générateur de la hiérarchie ecclésiastique, et le sacrement de Confirmation, par où sont établis les *milites Christi* sont essentiellement des sacrements charismatiques. La hiérarchie sacrée est faite d'autorité et de capacité pareillement surnaturelles. Cette capacité s'est toujours identifiée premièrement avec le caractère imprimé par l'Ordre à tous ceux qui le reçoivent... et qui est, au dire de S. Thomas, une *potentia* presque une *faculté* surnaturelle, un charisme du rang le plus élevé, habilitant les membres de la hiérarchie à toutes les fonctions de leur office. A quoi s'ajoute éventuellement la concession extra-sacramentelle de charismes complémentaires : apôtres, docteurs, prédicateurs, pasteurs, etc. » (col. 2143).

[3] *Histoire de l'Eglise* (Fliche-Martin,) t. I, p. 379-80 (Jacques Zeiller).

Clément d'Alexandrie était prêtre et Origène le devint lui aussi, dans les circonstances délicates qu'on sait. Des didascales non prêtres s'arrogèrent-ils, sous la poussée envahissante des idées montanistes de célébrer l'Eucharistie ? Nous l'ignorons et nous ignorons à quoi fait allusion la question posée par notre consultant... Qu'on nous apporte des faits ou des textes précis ; ils seront étudiés avec objectivité et impartialité. Quoi qu'il en soit, si abus il y a eu jamais de ce chef, ce fut un abus à mettre sur le même plan que celui des « confesseurs ».

* *

Est-il besoin de conclure en exhortant à la prudence des auteurs qui n'hésitèrent pas à lancer dans le public ecclésiastique certains faits ou certaines idées qui se sont passés ou qui ont été émises jadis, à des époques troublées de l'Eglise, pour accréditer aujourd'hui des idées fausses et des rites condamnés ? Irons-nous donc demander aux protestants la vérité sur la hiérarchie de l'Eglise ou sur la présence réelle ?

A. M.

---

Q. — Certains confrères soutiennent que partout où il y a de l'humain véritable, c'est-à-dire « *ouvert sur l'absolu* », il faut y reconnaître du surnaturel véritable. En d'autres termes, partout où il y a amour vrai, c'est-à-dire désintéressé, élevant, il y a amour de Dieu, même dans un homme qui, par ailleurs professe l'incrédulité explicite à l'égard de l'enseignement du Christ et de l'Eglise.

Je leur ai rappelé que la foi doit avoir pour objet Dieu rémunérateur, cité la proposition 22e condamnée par Innocent XI, pour montrer que cette foi doit être explicite, et invoqué l'enseignement unanime des théologiens qui regardent la *fides late dicta e testimonio creaturarum* comme non surnaturelle et donc insuffisante pour baser la charité surnaturelle et l'espérance du salut.

Je ne les ai pas convaincus. Suis-je donc dans l'erreur ?

R. — La doctrine rappelée par vous est incontablement celle de l'Eglise. Nous l'avons, nous-même exposée dans l'*Ami* (*1925*, p. 353-63, 513-14 ; *1929*, p. 831 ; *1931*, p. 850-51 ; *1935*, p. 663-65). Mais cette doctrine — relisez nos articles — ne condamne pas absolument l'affirmation que vous contestez. Toutefois, cette affirmation, trop vaguement formulée, a besoin de sévères précisions.

1. — Tout d'abord, précision concernant « l'humain véritable, c'est-à-dire ouvert sur l'absolu ».

Qu'est cet « absolu » ? M. le chanoine J. Leclercq, dans son livre *Dialogue de l'Homme et de Dieu*, montre qu'objectivement l'Absolu ne peut être que Dieu. L'homme ne peut pas ne pas reconnaître un absolu, mais souvent, subjectivement, il ne connaît pas le vrai Dieu.

Dieu est l'Absolu. Il n'est que cela. Dire que Dieu n'est pas et qu'il y a un absolu qui n'est pas Dieu, c'est dire que Dieu n'est pas et qu'il y a un Dieu qui n'est pas Dieu. Ce sont de terribles querelles de mots.

La plupart de ceux qui nient Dieu nient un faux dieu, parce qu'ils cherchent le vrai Dieu et n'arrivent qu'à un autre faux dieux. Ce qui fait qu'ils vont de faux dieu en faux dieu, en cherchant le vrai Dieu.

Ou bien, ce n'est pas exactement un faux dieu qu'ils trouvent, mais le vrai Dieu dont ils se font une idée fausse, ou incomplète ou mélangée d'erreur. D'un point de vue, on peut donc dire qu'ils admettent le vrai Dieu et d'un autre qu'ils ne l'admettent pas (p. 21).

Il est donc possible qu'un homme cherche l'Absolu tout en ignorant le vrai Dieu, qui est cependant le véritable Absolu. Il peut l'ignorer, soit qu'il n'en ait jamais entendu parler, soit que le Dieu des chrétiens — qui est le véritable Absolu — ne lui ait été connu qu'à travers le prisme déformant des préjugés, des anthropomorphismes ou des calomnies. Mais « chercher » l'absolu, « s'ouvrir » à l'Absolu, qu'est-ce donc, sinon se reconnaître relatif à lui et envisager les biens finis comme n'ayant d'autre valeur que de conduire à lui ?

Est-ce là l' « humain véritable » ? — Mais oui, à condition de l'entendre selon l'idée que doit s'en faire la raison *éclairée par la foi*. L' « humain véritable » bien conçu est à la base de la théologie thomiste de la béatitude et du péché.

Ce qui fait l'espèce humaine, dit S. Thomas, c'est l'âme raisonnable. Aussi tout ce qui est contre l'ordre de la raison est proprement contre la nature de l'homme considéré en tant qu'homme et qui est selon la raison et selon la nature de l'homme en tant qu'homme : « Le bien de l'homme, dit le (pseudo) Denys, est de se conformer à la raison, et son mal est de s'en écarter ». Par conséquent, la vertu humaine, celle qui fait qu'un homme est vraiment bon et son œuvre aussi, est en conformité avec la raison humaine dans la mesure où elle est en harmonie avec la raison et le vice est contre la nature humaine dans la mesure où il est contre l'ordre raisonnable ($I^{a}$-$II^{ae}$, q. 71, a. 2).

Mais la nature humaine est à la fois raisonnable et sensible. Et, comme c'est par la vie des sens qu'on parvient à celle de la raison, beaucoup, hélas ! s'arrêtent aux inclinations de la sensibilité et ne parviennent pas à la règle de la raison (ad 3). L'ordre toutefois veut que la sensibilité soit soumise à la raison : « Toutes les inclinations relatives à quelque partie que ce soit de la nature humaine, par exemple, celle du concupiscible et de l'irascible, appartiennent à la loi naturelle en tant qu'elles sont réglées par la raison » (Id., q. 94, a. 2, ad 2).

En sorte qu'il est bien exact d'affirmer que le bien de l'homme, « l'humain véritable » consiste à réaliser la perfection de sa nature. Ce développement, pour être de « l'humain véritable » doit être selon l'ordre et suppose : *subjectivement*, la hiérarchie des facultés pleinement respectée, la satisfaction des sens devant être subordonnée aux exigences de la raison sous la direction d'une volonté droite ; *objectivement*, la connaissance précise d'un idéal de bonté, dont les actes humains sont comme une participation concrète.

2. — Une autre précision concernera le « surnaturel véritable » qu'il faut reconnaître dans l'humain véritable, ouvert sur l'Absolu. Nous supposons que l'homme, retenant l'ordre hiérarchique de ses facultés, se porte vers cet « Absolu », que nous avons appelé « idéal de bonté » et que, plus simplement, nous pouvons appeler Dieu.

Selon la thèse à laquelle s'oppose notre consultant, l'orientation de l' « humain véritable » vers Dieu connu sous l'aspect de l' « Absolu », relève de l'ordre surnaturel. L'affirmation est exacte : une orientation véritable et complète de l'homme vers le Bien souverain qu'est Dieu n'est possible

que sous l'influence d'une véritable grâce surnaturelle. Dans l'état de nature déchue, bien qu'il soit possible à l'homme d'accomplir quelques actes naturellement bons sans le secours d'une grâce strictement surnaturelle, cependant, pour observer *tous* les préceptes de la loi, même simplement naturelle, la grâce surnaturelle est nécessaire. Or l'orientation de l' « humain véritable » vers l'« Absolu » ne peut être parfaitement réalisée *que si la loi est pleinement observée*. A ce point de vue, l'homme qui ignore le Christ et l'Eglise se trouve dans une situation bien inférieure à celle du chrétien qui a su profiter de la grâce de son baptême et du bienfait des sacrements. Néanmoins cet homme n'est pas exclu pour autant de la miséricorde divine. S'il s'oriente vers Dieu, même sans le connaître, la grâce ne lui fera pas défaut.

Mas il faut bien préciser que Dieu ne lui donnera *pas nécessairement d'une manière immédiate* la grâce qui conduit à la foi et à la charité justifiante.

On connaît l'article où S. Thomas parle du premier éveil du sens moral chez l'homme. Avant l'usage de la raison, l'homme est excusé de tout péché. Au contraire,

> une fois que l'homme a commencé à avoir l'usage de la raison, il n'est plus tout à fait excusé de la culpabilité des péchés, tant véniels que mortels. Mais alors la première chose qui doit se présenter à sa réflexion, c'est de délibérer sur lui-même. Et si réellement il s'est orienté vers la bonne fin, la grâce lui assurera la rémission du péché originel. Tandis que s'il ne s'oriente pas vers la bonne fin, autant qu'à cet âge-là il est capable de la discerner, il pèchera mortellement, ne faisant pas tout ce qui est en lui ; et dès lors il n'y aura plus chez lui péché originel sans péché mortel... ($I^a$-$II^{ae}$, q. 89, a. 6).

Ce texte demande à être lu avec une grande attention. L'usage de la raison ne se manifeste pas immédiatement dans sa plénitude. L'homme « commence » à avoir l'usage de la raison et, dès que cet usage « commence » à se manifester, l'homme « n'est pas tout à fait excusé » de la culpabilité de ses péchés. Ce qui laisse entendre que, dans la mesure où l'usage de la raison n'est pas encore suffisant pour engager la responsabilité totale de l'homme, celui-ci, sans être totalement excusé de la culpabilité de ses fautes, en est encore, en partie du moins, exonéré. Aussi certains commentateurs de S. Thomas admettent-ils la possibilité du péché véniel, par défaut de connaissance suffisante ou de consentement parfait, en l'adulte qui n'a encore que le péché originel et dont la raison « commence » à s'éveiller. Le péché mortel n'est commis qu'au moment où, « dans la mesure où il est capable de discerner », l'homme refuse de faire *tout* ce qui est en lui pour s'orienter « vers la bonne fin », disons, pour conserver la terminologie du consultant, vers l'Absolu.

N'imaginons donc pas un passage subit de la vie instinctive à la vie raisonnable.

> La conscience morale ne s'éveille que progressivement, et il n'y a pas à craindre d'avouer qu'en certaines circonstances et en milieu particulièrement défavorable, elle risquera de sommeiller longtemps. Des hommes demeurent des enfants toute leur vie, d'autres n'arrivent que lentement à la vie proprement humaine... Gardons-nous de trop simplifier la réalité psychologique. De même que la raison ne prend pas brusquement possession de soi, de même la volonté ne se porte pas au bien ou au mal, sans préparations préalables et dans un instant indivisible : tandis que l'âme, sollicitée en sens divers par ses passions inférieures et l'attrait du Bien supérieur, se sent hésitante et constate sa faiblesse, elle a occasion de donner des signes de bon vouloir et il s'écoule tout le temps nécessaire pour que la grâce, entrant en jeu, la prépare à la justification [1].

3. — Aussi est-il nécessaire d'introduire ici une troisième précision : Le « surnaturel véritable » n'est pas encore « l'amour surnaturel » de Dieu, *la charité justifiante*. La psychologie de la conversion vers Dieu — ouverture sur l'Absolu — ne suppose pas nécessairement une identification immédiate du *surnaturel* à la *charité*. Il est même plus conforme aux lois ordinaires de la Providence que le premier sentiment, même animé par la grâce, n'appelle l'amour de Dieu que progressivement. Entre la première grâce, qui n'est pas encore la grâce de la foi, et la justification, l'homme peut éprouver bien des hésitations et peut-être même tomber dans des fautes plus ou moins graves. Mais s'il reste fidèle à son orientation, encore hésitante, et cependant déjà acceptée en principe, vers la bonne fin, les difficultés qu'il éprouve seront vraisemblablement pour lui l'occasion de reconnaître plus complètement son insuffisance et le besoin qu'il a du secours « d'en haut » et de *prier* pour obtenir ce secours afin de se maintenir ou de se rétablir dans la droite voie. Et c'est alors que Dieu vient à son secours : faute d'autres moyens extérieurs d'évangélisation, il accordera à l' « humain véritable » orienté vers l' « Absolu », l'illumination intérieure suffisante pour provoquer l'acte de foi salutaire et, à sa suite, l'acte de charité justifiante.

Qu'il soit permis de citer une belle page de M. Capéran :

> L'être raisonnable, sous l'impulsion des permiers sentiments moraux qui s'éveillent, voit s'éclairer et se préciser progressivement les termes de ce problème. Selon le mot de S. Thomas, « il délibère » sur sa destinée. A lui de comprendre que, pour se donner, au bout du compte, le bonheur suprême, il doit renoncer présentement à une jouissance passagère illégitime, obéir au devoir, se donner au bien ; afin d'avoir Dieu, il doit tout rapporter à Dieu, consacrer sa vie à Dieu. Mais les passions demandent violemment à se satisfaire et poussent à la révolte. En ce conflit de la chair et de l'esprit, l'homme acquiert le sentiment de sa propre impuissance : soit que, malgré la séduction du bien, il se soit laissé entraîner au mal qu'il désapprouvait et que des défaites morales consécutives lui aient fait faire l'expérience de sa misère ; soit que, seulement, il ait éprouvé l'infirmité de sa nature à la résistance opposée par les instincts inférieurs, il a vite constaté combien ses efforts s'épuisent en vain à vouloir remédier au déséquilibre de ses facultés. N'est-ce pas, pour l'inspiration intérieure, le moment psychologique ?
>
> L'âme humaine crie sa détresse : elle voudrait sortir du péché ou s'affranchir de ses premiers attraits, et elle s'en avoue incapable ; déjà travaillée par la grâce de Dieu, aimantée en quelque sorte de surnaturel, elle aspire à une vie supérieure ; elle ne compte d'ailleurs pas sur ses propres forces pour réaliser les aspirations à peine naissantes, qui tendent à la soulever au-dessus d'elle-même. Le secours ne lui viendra-t-il pas ? Le Dieu Sauveur ne répondra-t-il pas à son besoin d'un

[1] Capéran, *Le problème du salut des infidèles*. Essai théologique, Paris, 1934, p. 58, 59.

Sauveur ? On entend bien que nous ne remettons pas ici en question un point acquis. Nous savons que la grâce rédemptrice fait plus que de répondre à la bonne volonté des infidèles, c'est elle qui prévient et provoque la bonne volonté, pour la soutenir ensuite et la pousser toujours plus loin dans la voie du salut. Nous nous demandons si Dieu ne se manifeste pas comme Dieu Sauveur à l'âme qui implore de lui la lumière et le salut.

Or la prière nous paraît établir la transition des premières impressions de la grâce, docilement suivies, aux communications de vérité surnaturelle implicitement désirées. L'infidèle n'attend plus de ses ressources le vrai bonheur ni le moyen d'y parvenir. En venant à son aide, Dieu lui fera entrevoir confusément la grandeur du don surnaturel ; il lui inspirera l'idée que la rémunération céleste dépasse l'esprit humain, de même que la conquête de la béatitude par l'accomplissement du bien est au-dessus des forces humaines ; il se révèlera à lui comme ce Quelqu'un tout-puissant et tout bon, qui est à la fois son Maître et sa Fin dernière, sa Providence et son salut. (*Id.*, p. 125-126).

Et cet acte de foi, joint à un acte d'amour envers ce « Quelqu'un » tout puissant et tout bon suffit à la justification. *Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit* (Hebr., xi, 6).

4. — Ces précisions apportées, il est facile de résoudre la question posée ; ou plutôt l'*Ami* (1931, p. 60) l'a déjà résolue jadis, en expliquant la pensée du P. Sertillanges sur le même sujet. Dans son *Catéchisme de l'incroyant*, le distingué dominicain écrivait cette phrase, d'allure paradoxale : « Des incroyants peuvent avoir la grâce, et même des athées et même des persécuteurs apparents, qui ne sont que des égarés ». Pour posséder la grâce, ajoutait-il, il faut « qu'ils soient en disposition d'obéir à la vérité qu'ils ignorent ou combattent, qu'ils fassent pour la trouver, dès qu'ils sont dans le doute, des efforts sérieux, et qu'ils pratiquent, en attendant, les devoirs importants qui leur sont connus ». Ces « incroyants » ont déjà la foi : car « ils adhèrent de cœur et leur intelligence même adhère implicitement, en tendance, en intention, à tout ce qu'ils ignorent... Le pauvre incroyant croit savoir autre chose ; il croit nier ; mais, à travers les négations de l'esprit, Dieu voit le cœur fidèle ; dans l'esprit même, il voit l'orientation, à défaut de l'objet reconnu, et il est présent à ce cœur par sa grâce, ouvrière de charité surnaturelle [2], à cet esprit par la vertu surnaturelle et secrète de la foi. »

Dans la recension du volume, nous ajoutions les remarques suivantes qu'il semble utile, en manière de conclusion, de reproduire textuellement :

Qu'on veuille bien relire la courte consultation rédigée en 1925, p. 513-514, sur la nécessité de la foi pour l'état de grâce et le salut, et l'on comprendra qu'un adulte baptisé dans la religion du Christ, mais grandi dans l'incroyance — il y en a tant de nos jours ! — puisse garder la grâce et la foi nécessaires au salut, même dans son incroyance, même dans son athéisme, s'il pratique, en attendant d'avoir trouvé une foi actuelle et explicite, les devoirs importants qui lui sont connus et dont la violation entraînerait pour lui une grave culpabilité morale. Que si cet incroyant n'est pas baptisé et n'a pas reçu jadis, avec la grâce du baptême, la foi infuse, il est encore possible de concevoir en son âme, même conjointement avec l'incroyance *extérieure* et *apparente*, une foi véritable, intérieure, explicite en ce qui concerne son objet immédiat et nécessaire, mais simplement implicite par rapport aux vérités enseignées par l'Eglise.

Cet incroyant n'admet pas le dogme tel que l'Eglise l'enseigne, soit parce que, le connaissant mal, il croit y trouver des incohérences et des absurdités, soit parce qu'il l'ignore totalement ; bien plus, il ne croit pas en Dieu, c'est-à-dire en un Dieu tel que son intelligence, mal instruite des vérités religieuses, l'a imaginé dans l'enseignement officiel de la religion chrétienne, un Dieu dont le concept déformé se heurte à des antinomies insolubles ; et, de ce chef, il se dit athée. Voilà les incroyants et les athées dont parle le P. Sertillanges et avec lesquels il s'entretient. Athées et incroyants de bonne foi, qui, tout en luttant contre des dogmes défigurés et une idée de Dieu faussée, cherchent en réalité la vérité et s'orientent implicitement vers le vrai Dieu. Ils cherchent la vérité et s'orientent vers Dieu, précisément parce que leur droiture intérieure et leur bonne foi les soumettent à l'action de la grâce invisible et que cette action dont ils se rendent plus ou moins compte, *leur fait entendre l'inspiration secrète de Dieu qui leur tient compte de prédication extérieure*. La foi *explicite* aux vérités révélées par cette inspiration intérieure est suffisante pour la justification, parce qu'elle comporte au moins une croyance en une force supérieure à l'homme, source d'un surcroît d'énergie pour le bien et règle de conduite morale. Et par elles, incroyants et athées adhèrent implicitement et en tendance à tout ce qu'ils ignorent...

* *

Remarquons, en terminant, que nous sommes dans le domaine des *simples possibitilés*. Dieu qui « sonde les reins et les cœurs » peut seul connaître la bonne foi et la droiture morale des athées et incroyants dont « l'humain véritable » serait ordonné « vers l'absolu ». Les contradicteurs de notre consultant sont peut-être trop enclins à considérer cette possibilité comme un fait fréquent. Laissons à Dieu le soin de juger et abstenons-nous de répandre des idées qui, mal expliquées ou mal comprises, pourraient être interprétées contre la nécessité, pour le salut, de croire ce que croit l'Eglise catholique. Charité clairvoyante pour ceux du dehors, sans doute, mais souci de la vérité totale pour ceux qui sont dans le bercail.

A. Michel.

Q. — *L'Ami* toujours si accueillant pourrait-il fournir une réponse canonique aux questions que posent à un grand nombre de curés la tendance, manifestée par beaucoup de paroissiens, de se *laisser attirer*, le dimanche par la célébration de messes en dehors de l'église paroissiale (chapelles, oratoires, camps scouts, colonies de vacances, couvents, etc.) au grand dam de la vie paroissiale.

Les abus — si abus il y a, au point de vue du droit — ont été tels, en certaines régions, que l'autorité ellemême s'en est émue.

[2] Cette formule doit s'entendre en tenant compte de ce que nous avons dit plus haut, sur la distance très grande qui sépare les premières grâces actuelles surnaturelles de l'état de grâce spécifié par la présence de l'habitus de charité. Toute grâce (actuelle) est « ouvrière de charité surnaturelle », non pas en ce sens qu'elle la produit toujours nécessairement, mais en ce sens qu'elle est de soi ordonnée à la produire. Et de plus, dans le cas envisagé, foi et charité, si elles demeurent dans d'aussi étroites limites, resteront bien anémiques, bien alanguies et bien faibles quand il s'agira d'incliner l'âme à une humble prière et au renoncement à soi même pour pratiquer *tous* ses devoirs et assurer le salut éternel.

Mais nous voudrions savoir ce que pense votre canoniste de certains remèdes proposés par quelques-uns :

1° Pourrait-on demander à l'évêque de retirer aux fidèles la *possibilité de satisfaire au précepte dominical* par l'assistance aux messes célébrées dans des oratoires, chapelles de communautés, ou aux messes dites en plein air par des aumôniers scouts ?

2° L'Ordinaire pourrait-il *obliger* le prêtre célébrant dans les conditions susdites ou le recteur de l'oratoire *à exclure* de l'assistance ou du lieu sacré toute personne étrangère à la maison ou au groupement, au moment de la messe ?

3° Dans le cas où les fidèles, dûment avertis, continueraient à fréquenter les messes en question, le pouvoir de l'évêque pourrait-il aller jusqu'à supprimer toute messe *dominicale,* soit dans l'oratoire, soit en plein air, dans l'hypothèse où tous les membres du groupement (pensionnaires, campeurs, avec les moniteurs, religieux ou religieuses qui en ont responsabilité) peuvent *facilement* venir assister à la messe à l'église paroissiale ?

4° Ajoutons qu'à ces messes, le plus souvent, il n'y a ni sermon ni instruction d'aucune sorte, et que l'on y omet fréquemment les quêtes impérées par l'Ordinaire.

R. — La question soulevée par notre correspondant est assez *actuelle :* des consultations analogues nous sont parvenues de diverses régions où fleurissent villégiatures et tourisme ; et aussi de certaines cités très abondamment pourvues de communautés religieuses possédant oratoire public ou semi-public. La question est *délicate,* car la solution doit concilier à la fois et la « liberté des enfants de Dieu » et les avantages incontestables de la « vie paroissiale ». La question est *brûlante,* car sous la lettre des textes perce, de part et d'autre, un souci de défendre avec énergie... ce que l'on croit être un « droit ».

Un exposé serein des principes canoniques en la matière, pourra peut-être, grâce à une meilleure compréhension, aider à trouver les ultimes solutions humaines et chrétiennes, qui, tout en maintenant l'ordre, sauvegarderont la charité.

1° Aux termes du canon 1249, satisfont au précepte de la messe dominicale (et des jours de fête) tous ceux qui assistent au Saint Sacrifice offert (dans quelque rite que ce soit) en plein air, dans toute église ou oratoire public ou semi-public et dans les chapelles privées des cimetières.

Donc, les messes célébrées dans des chapelles des couvents, communautés religieuses, séminaires, hôpitaux, prisons, sanatoria, colonies de vacances, etc., *érigées* avec la permission de l'Ordinaire (can. 1192) — permettent à tous ceux qui y assistent, de satisfaire au précepte de l'audition de la messe. Les dites chapelles ont, de par le droit, qualité d'oratoires *au moins* semi-publics (can. 1188) [1].

Il en est de même des messes célébrées en plein air (*sub dio*), camps scouts, alpinistes, etc.

2° Il serait donc vain d'essayer d'obtenir de l'Ordinaire une déclaration *ôtant* aux messes ainsi célébrées la valeur de satisfaction au précepte dominical. Semblable déclaration, outre qu'elle serait *nulle* de plein droit (parce qu'allant à l'encontre d'une disposition du Code), pourrait être déférée à la S. C. du Concile comme abus de pouvoir.

[1] Ils pourraient même être *publics* si les fidèles avaient le *droit* reconnu (soit qu'on le leur ait donné, soit qu'ils l'aient acquis — par coutume ou prescription) — d'y entrer au moins à l'heure des offices (*ibid.*).

3° *L'obligation* faite au recteur de l'oratoire ou à l'aumônier scout *d'exclure* de l'assistance les personnes étrangères à la maison ou au groupement, ne semble pas non plus dans la « ligne » du droit.

*a*) Outre le mécontentement qu'une telle injonction pourrait soulever tant dans le groupement ou communauté, que chez les fidèles qui en sont les « habitués », il apparaît que cette mesure irait à l'encontre de cette « liberté chrétienne » dont nous parlions au début. Il est inouï, dans l'histoire du droit canonique, que l'on ait jamais fait une obligation d'assister à la messe les jours de précepte dans une église ou oratoire *déterminé.* Si des prescriptions locales ont pu exister, çà et là, en ce sens, elles sont depuis longtemps abolies, et le Code (can. 1258) établit positivement la « liberté » (*in quacumque ecclesia...* etc.).

Qu'on se rappelle (par simple *analogie,* car il y avait d'autres motifs à la loi) que *l'obligation* de faire la communion pascale « dans sa propre paroisse » a été supprimée par le Code (can. 859, § 3) ; ce n'est plus qu'un conseil (*suadendum*).

*b*) De plus, aux termes du canon 1181, il est de la *notion* même de l'oratoire semi-public d'être, en vertu de son érection, *réservé* à une communauté ou groupement de fidèles : les autres fidèles ne sauraient arguer d'un droit pour y entrer. Le Code consacre donc la « faculté » que possède cette communauté d'en jouir seule, *si cela lui plaît ou l'avantage.* Mais il va de soi que cette personne morale a aussi toute faculté et toute liberté de *céder* de son droit et de *laisser* pénétrer les étrangers ; non seulement le Code ne le lui interdit pas, mais il déclare expressément que l'oratoire semi-public prendra la qualité de *public* (can. 1181, § 2, 1°), soit par *l'octroi* libéral du droit d'entrée à tous les fidèles, soit par le fait que le public a *pris lui-même* cette initiative et a *acquis* légitimement ce droit au bout d'un certain temps en vertu de la prescription. On peut donc dire que le Code protège la communauté, *si elle le désire,* contre un envahissement venu du dehors. Mais il lui reconnaît le droit et la faculté de se « laisser » envahir : c'est une liberté... comme une autre. Et ce serait aller à l'encontre de cette liberté que *d'obliger* le recteur à fermer ses portes aux fidèles venant du dehors.

4° La quatrième solution proposée serait pire encore et, celle-là, nettement antijuridique : la *suppression* de toute messe dominicale dans l'oratoire de la maison religieuse, ou *l'interdiction* faite à l'aumônier scout (que nous supposons doté de pouvoirs authentiques) de célébrer en plein air le dimanche, équivaudrait à une sorte *d'interdit partiel...* Ce serait vraiment une « peine » (*privatio alicujus boni,* can. 2215). Or il n'y a pas de peine sans *délit* au sens du canon 2195 (sauf l'exception prévue au can. 2222). L'abus de pouvoir apparaîtrait donc plus criant encore.

5° Notre correspondant a probablement *indiqué* la solution juridique raisonnable et acceptable, en signalant que « trop souvent » les dites messes dominicales ne comportent ni sermon ni instruction d'aucune sorte. D'autre part certaines prescriptions épiscopales concernant les quêtes diocésaines n'y seraient pas observées.

*S'il en est ainsi,* nous pensons qu'il *est* du droit, et qu'il *peut* être, dans certains cas, du devoir de l'Ordinaire :

*a*) De *prescrire* que dans toute église ou oratoire *public* ils soit fait, aux messes où les fidèles sont admis en nombre (il est permis de spécifier un chiffre) les jours de dimanche et de fête, une homélie ou explication d'un point de la doctrine chrétienne. A cette prescription épiscopale doivent se conformer même les *religieux exempts*, can. 1345. La *durée* de l'instruction peut être fixée.

Le Code est muet au sujet des oratoires *semi-publics* (cas le plus ordinaire). Il va de soi que l'Ordinaire peut étendre son ordonnance à ces oratoires, lorsqu'ils sont desservis par des prêtres ayant charge d'âmes et dépendant de sa juridiction (*En fait* les Statuts diocésains qui imposent cette prédication dominicale mettent sur le même pied oratoires publics et semi-publics).

S'il s'agit d'oratoires *semi-publics* appartenant à des religieux *exempts*, en l'absence de loi formelle et même de jurisprudence bien assise sur ce point (les normes établies par le can. 1345 sont *nouvelles* dans le droit), il semble que l'évêque pourrait, non seulement conseiller (*suadendum*) cette instruction catéchistique aux adultes, mais encore *l'imposer* (d'après les règles du can. 20), dans les cas où le *public serait admis* en nombre : car alors l'oratoire aurait perdu *momentanément* son caractère spécial de « *réservé* », et le *motif* de l'institution du précepte se trouverait réalisé : l'urgente nécessité de pourvoir à la formation religieuse du peuple chrétien.

*b*) Quant aux *quêtes* impérées par l'Ordinaire, celui-ci peut en étendre l'obligation (et, en fait, les évêques l'étendent) à toutes les « chapelles » (oratoires publics et semi-publics) du diocèse, sauf à celles qui dépendent des religieux *exempts*.

*c*) Certains statuts diocésains interdisent aux « aumôniers » (chapelains) de célébrer leurs offices aux mêmes heures que ceux de la paroisse, *si le public y est admis*. Cette prohibition ne vaut que pour les établissements soumis à la juridiction de l'évêque, mais non pour les religieux (même non-exempts), à moins qu'il ne s'agisse de la procession de la Fête-Dieu et dans les limites tracées par le canon 1291.

6° Ces « bornes » canoniques ayant été ainsi placées, *pro posse*, pour la sauvegarde du bon ordre et d'une juste liberté, il reste vrai que chaque fois que le bien de la paroisse aura notablement à en souffrir (par ex. impossibilité de constituer une chorale, un chœur de chant pour assurer une célébration décente de la messe solennelle), les recteurs d'église ou d'oratoire s'abstiendront *au moins* « d'attirer » dans leurs lieux de culte l'élite des paroissiens ; ils leur recommanderont même de ne pas déserter totalement leur église...

Mais déjà nous avons quitté le terrain du droit, pour nous situer sur celui de l'équité, et sur le plan, plus vaste encore, de la charité.

A. B.

---

Q. — Un curé vient de mourir, après un ministère de trente années dans la même paroisse, où sa mémoire est en vénération. Son corps ayant été transporté dans le caveau de famille de son pays d'origine (très éloigné), l'ensemble des paroissiens a émis l'idée d'ériger dans l'église une *plaque commémorative* pour perpétuer le souvenir de ce prêtre vénéré.

Peut-on accéder à ce désir, aussi légitime qu'unanime ?

R. — 1° D'après un décret de la S. C. des Rites du 20 octobre 1922, « il n'est pas permis d'apposer, dans les églises, pas plus que dans les cryptes destinées au culte divin, des plaques portant des inscriptions et des noms de fidèles défunts dont les corps ne sont pas ensevelis dans ces églises ou cryptes et ne peuvent l'être, aux termes du canon 1205 ». (*Acta Ap. Sedis*, t. XIV, 1922, p. 556). Voir le texte dans *Ami* 1922, p. 758.

Or, parmi le personnages auxquels le droit accorde la sépulture *dans l'église* ne figure pas le curé, même s'il a été très méritant et a emporté l'estime et les regrets de tous ses paroissiens. Cfr. can. 1205.

2° Cependant, s'il existait une coutume *diocésaine* ou *paroissiale* contraire, celle-ci pourrait être tolérée, si l'*Ordinaire le juge à propos*, pourvu qu'elle soit « centenaire ou immémoriale », can. 5.

Cela est d'autant plus certain, que l'apposition de ces plaques ou inscriptions *funéraires* ne risque nullement de créer, en faveur de la famille du défunt, un « droit de patronage », que le décret cité vise surtout à écarter. (Il se réfère explicitement, en effet, au canon 1450 et au décret de la S. C. des Rites du 2 mars 1641, n° 733).

3° Nous n'ignorons pas que des interprétations « bénignes » du décret de 1922 ont été données jadis dans notre revue (*Ami*, 1922, p. 759) en faveur des plaques *commémoratives des soldats morts* à la guerre 1914-1918. (Voir dans le même sens : Cimetier, *Pour étudier...*, t. I, p. 177 et *Consultations*, t. II, p. 100 ; *Dict. de Théol. cath.*, art. *Sépulture*). Mais le décret en question survenait à une situation déjà acquise *de facto* quant à l'érection de ces plaques, et il eût été impossible autant qu'imprudent de les supprimer, et même de s'opposer à des érections nouvelles.

La situation est *différente* dans le cas qui nous est proposé. Sans doute il n'y a, dans le désir des paroissiens, aucune idée de gloriole ni de faire valoir une famille. Et pourtant, sauf une *coutume* légitimement établie, comment faire une discrimination « générale » valable pour tous les cas ? Combien faudra-t-il d'années de ministère dans la paroisse pour avoir *droit* à ce « privilège » (réservé par la discipline actuelle à un petit nombre de dignitaires) ? Ne pourra-t-on pas faire valoir, autant que la durée du service paroissial, l'intensité du zèle ou du dévouement, même pendant un petit nombre d'années ? ou la quantité et l'importance d'œuvres fondées, les entreprises apostoliques menées à bien, etc ? Ne se trouvera-t-on pas aussi parfois en face d'une opinion paroissiale « divisée » au sujet des mérites du défunt ? Dès lors, faudra-t-il céder à la pression d'une partie des fidèles ou même d'une minorité influente ?

Toutes ces considérations feront mieux voir la sagesse de la loi et l'opportunité qu'il y a à s'y tenir.

Cependant, comme toute loi a des exceptions, nous admettrions — attendu qu'il ne s'agit pas ici d'une prohibition grave, et que des précédents nous sont offerts par les siècles du passé — que l'évêque consulté *puisse*, dans un *cas particulier*, donner un *nihil obstat*. La chose ne serait pas sans danger, car elle pourrait être le point de départ d'une coutume *à l'encontre* d'un décret de la S. C. des Rites. C'est à l'Ordinaire à prendre ses responsabilités, puisqu'il est le « gardien-né » des lois liturgiques... Dans le cas présent, nous n'oserions encourager une telle initiative.

4° S'il nous était permis de formuler un avis *plus positif*, nous conseillerions l'une des deux solutions suivantes qui respectent le droit formulé par la S. C. des Rites :

*a*) ou bien placer cette plaque commémorative *sous le porche* de l'église ; aucune loi ou décret ne s'y oppose ;

*b*) ou bien ériger, même *dans l'église*, une plaque commémorative — non du défunt — mais d'un *événement religieux* (consécration d'église ou d'autel, restauration du sanctuaire ou d'une chapelle, etc.) auquel le *nom du curé défunt serait mêlé*. Ainsi, indirectement, serait perpétué son souvenir, aussi efficacement que par une épitaphe funéraire.

A. B.

---

Q. — Une paroisse de notre diocèse avait une telle étendue territoriale qu'*au civil* ce territoire a été divisé pour former deux communes.

Le sectionnement « canonique » en deux paroisses n'a pas encore été réalisé. En attendant, vu l'accroissement de la population et l'éloignement de l'église principale, des *lieux de culte* (*trois*, à cause de leur exiguïté) ont été aménagés dans des appartements, sur différents points du territoire paroissial.

1° Y a-t-il obligation de « dédier » ces *appartements* au culte divin par une bénédiction, avant d'y accomplir les fonctions sacrées ?

2° Quelle bénédiction faut-il employer ?

3° Quelles fonctions sacrées pourra-t-on y accomplir?

4° A quelles conditions peut-on y conserver la Sainte Réserve ?

R. — 1° D'après la définition *précise* que le Code a donnée des lieux de culte (can. 1161 et 1181) — et quelle qu'ait pu être la dénomination antérieure, ou aujourd'hui l'appellation vulgaire — lesdits appartements « aménagés » en vue des fonctions sacrées ne répondent ni à la notion des oratoires publics, ni à celle des oratoires semi-publics : ils n'ont pas été *érigés* « en faveur » d'une communauté, d'un collège ou même de particuliers...

Canoniquement parlant, ce sont donc des « églises », parce que « dédiées au culte divin et à son exercice *public*, et ouvertes à *tous* les fidèles » (can. 1161).

Mais, jusqu'à ce que la paroisse « en puissance » ait été délimitée et légitimement érigée, ce sont des églises : a) *non-paroissiales ;* b) *secondaires*, (c'est-à-dire dépendantes de l'église paroissiale), appelées vulgairement « chapelles de secours » (bien que canoniquement elles soient de véritables églises) ; c) *provisoires* (sans que l'on puisse prévoir combien la situation durera...).

A priori, il semble bien qu'on puisse au moins leur reconnaître les droits et leur accorder les avantages que l'on attribue à ces constructions en bois (ou autre matériau léger) que l'on édifie dans les villes sinistrées, ou dans les paroisses de banlieue, en attendant que l'église soit construite ou achevée.

2° Quelle « dédicace » donner à ces « lieux de culte » ?

*a*) La consécration ? Certainement *non*. Si même on prévoyait que ces appartements seront, à bref délai, rendus à leur destination profane, il ne faudrait pas même les *bénir* (canon 1165, § 2).

*b*) Dans le cas où la bénédiction ne *pourrait* leur être donnée, et, en toute hypothèse, *avant* qu'elle leur soit donnée, l'Ordinaire peut y permettre « la célébration de la *Messe* ». C'était l'opinion de Gasparri (*De Eucharistia*, I, n. 155) et de Many (*De locis et temp. sacris*, n. 19 et 72) avant la promulgation du Code, et que suivent aujourd'hui encore M. Conte a Coronata, Clayes-Bouuaert, Cance, nonobstant les termes du canon 1165, § 1.

*c*) Cependant il sera toujours permis de donner à ces lieux de culte « la bénédiction commune » (*locorum vel domorum*) que l'on donne aux oratoires semi-publics et privés (can. 1196, § 2) : bénédiction qui n'est qu'invocative, non constitutive.

*d*) Et si cette situation devait, selon les prévisions, *durer quelque temps*, mieux vaudrait, à notre avis, donner à ces appartements la bénédiction des oratoires publics (c'est-à-dire des églises) — *au moins dans le cas* où l'on voudrait y accomplir des fonctions liturgiques autres que la Messe (can. 1065, § 1). Il appartiendra à l'Ordinaire, le moment venu, de « désaffecter » (*reducere ad usus profanos*, c'est-à-dire « exécrer ») ces lieux de culte avant de les rendre à leur destination première (can. 1170 et 1187).

3° Au sujet des fonctions sacrées qui pourront être accomplies dans ces « chapelles de secours », nous avons dit que, même avant toute bénédiction, l'Ordinaire (par une interprétation bénigne, *epikeia*) peut autoriser la célébration de la Messe.

Pour les autres « offices divins », c'est-à-dire tout ce qui découle du pouvoir d'ordre et est réservé aux clercs (can. 2256, 1°) : administration des sacrements, confection des sacramentaux, bénédictions, etc..., il faut régulièrement que le local ait reçu la bénédiction « constitutive » prévue dans le Rituel pour les églises. Un simple prêtre peut la donner, moyennant délégation de l'évêque.

4° Les « églises » en question n'étant pas paroissiales, l'Ordinaire ne peut y permettre la garde de la Sainte Réserve que *ex justa causa et per modum actus*, can. 1265, § 2. — Pour la conserver de façon *habituelle*, il faudrait un *indult apostolique* (*ibid.*).

Mais ni l'Ordinaire ni le Saint-Siège ne donneront cette permission (même en passant) avant de s'être assurés (par une visite des lieux ou le rapport d'un délégué) qu'il a été pourvu à la sécurité de la Sainte-Réserve et en rappelant toutes les précautions prescrites par l'Instruction de la S. C. des Sacrements du 26 mai 1938.

A. B.

Q. — Un prêtre jouissant de l'*oratoire privé* dans un diocèse qui n'est pas celui de son incardination, y célèbre la messe tous les jours de la semaine, sauf le dimanche. A cette messe assistent quelques fidèles et quelques religieuses habitués à suivre le calendrier diocésain.

Le dimanche, il célèbre dans l'église paroissiale, une messe à laquelle assistent ces mêmes personnes (avec d'autres).

Compte tenu des circonstances, ce prêtre a-t-il le devoir de conformer toujours la messe à l'office récité qui est celui du diocèse d'incardination, au risque de gêner et peut-être de troubler la piété des assistants ?

R. — 1° D'après l'exposé il semble bien que le prêtre en question ne soit pas titulaire d'un « bénéfice » (paroissial ou canonial) dans son diocèse d'incardination, car il serait dans l'impossibilité d'y observer la résidence !...

Dès lors, qu'il sache que la loi « *personnelle* » (can. 8) qui oblige les clercs à suivre, dans la récitation du bréviaire, le calendrier de leur propre église, n'atteint que les *seuls bénéficiers*.

Pour les autres clercs, *non bénéficiers*, cette loi n'est que *territoriale*, donc elle n'oblige plus quand on a quitté le territoire (can. 14). C'est pourquoi les clercs (majeurs) qui ont quitté leur diocèse peuvent suivre, à leur choix :

— soit le calendrier de l'Eglise universelle,

— soit celui de leur diocèse d'incardination,

— soit celui du diocèse où ils habitent. (Cfr. S. C. des Rites, 12 nov. 1831, n. 2682, 46°. Et aussi *Ephemerides liturgicæ*, année 1925, p. 434 ; 1929, p. 124).

2° Il est exact, que, dans un oratoire *privé*, le célébrant doit célébrer la messe conforme à l'office par lui récité.

Mais alors, pourquoi, les jours où il y a divergence entre les deux calendriers, ne pas opter dans la récitation de l'Office, pour celui du diocèse dans lequel le prêtre célèbre ? S'il ne trouve pas facilement à emprunter ou à acheter d'occasion un « propre » local, il pourrait se contenter de réciter le « commun ».

Nous ne sommes d'ailleurs pas très sûrs que la célébration d'une messe conforme au calendrier d'un diocèse étranger soit capable de troubler tellement la dévotion de quelques assistants « éclairés » (il faut charitablement les supposer tels). En tout cas, nous n'estimons pas, quant à nous, qu'il y ait là, vu les seules raisons exposées, un motif suffisant de déroger à la rubrique.

3° Quant à la messe dominicale célébrée dans *l'église paroissiale*, il n'y a pas d'option à faire ni d'hésitation à avoir : elle *doit* être conforme au calendrier du diocèse et même de l'église de la célébration, quel que soit l'office récité par le célébrant.

A. B.

## LITURGIE

Q. — Le 17 novembre 1949, nous a été impérée *pro re gravi*, **l'oraison de la messe du Cœur Immaculé** de Marie (22 août). A certains jours il faut réciter l'oraison *de Beata*. Que faire ? Faut-il réciter les deux ? Faut-il supprimer l'impérée ?

R. — L'oraison impérée est régie par les rubriques du Missel (*Addit.*, tit. VI, n. 4 et 5) et quelques décrets de la S. C. des Rites. Elle se dit *après* les oraisons commandées par la rubrique.

D'autre part, on ne peut jamais dire, au cours de la même messe, deux oraisons du même mystère ou du même saint, même si elles ne sont pas identiques quant au texte. On ne pourra pas dire non plus l'oraison d'un saint qu'on aurait invoqué dans une oraison précédente (c'est ainsi que, lorsque la rubrique ordonne l'oraison *A cunctis*, on ne peut dire, après cette oraison, ni comme oraison *ad libitum*, ni comme oraison impérée, ni comme oraison de dévotion une oraison quelconque de la Vierge, de S. Joseph, des SS. Pierre ou Paul et du titulaire nommé à la lettre N.).

Dans le cas concret et que vous nous soumettez, l'oraison impérée *pro re gravi* du Cœur Immaculé de Marie devait donc être omise :

1° chaque fois que l'oraison *A cunctis* avait déjà été dite ;

2° à chacune des fêtes de la Vierge et pendant toute leur octave (Présentation, Immaculée Conception) ;

3° quand, pendant l'Avent, l'oraison *Deus, qui de beatæ* était demandée par la rubrique comme oraison du Temps.

L'intention de l'évêque (qui ne peut pas prévaloir contre celle de l'Eglise) était certainement exécutée. Ce qu'il voulait, c'est que, chaque jour, à la messe, la Vierge soit invoquée. Quand les rubriques ne permettaient pas cette invocation, il a décidé, conformément au droit à lui accordé par *Addit.*, VI, 4, d'y suppléer par une autre oraison de la Vierge qu'il a choisie, en l'espèce celle du Cœur Immaculé de Marie. Il l'a impérée *pro re gravi* pour qu'elle puisse être dite tous les jours. Mais ce que votre évêque ne pouvait faire — et n'a certainement pas voulu faire — c'est que l'oraison qu'il commandait soit dite *en dehors* des normes imposées aux oraisons impérées.

---

Q. — Dans ma peu chrétienne paroisse les enterrements de l'après-midi sont très fréquents. En pareils cas la messe est remise au lendemain. Cette messe non chantée jouit-elle des privilèges d'une messe « *præsente corpore* » et peut-on par conséquent dire la messe *in die obitus*, même un jour de fête double ?

R. — 1° C'est le désir de l'Eglise que, lors des obsèques de ses enfants, la messe soit célébrée en présence du cadavre (Rit., tit. VI, c. I, n° 7). Le Missel contient, dans ce but, une messe de *Requiem* tout particulièrement privilégiée, puisqu'elle n'est défendue qu'aux fêtes doubles de 1<sup>re</sup> classe primaires de l'Eglise universelle (à l'exception des lundi et mardi de Pâques et de Pentecôte), de la dédicace et du titulaire de l'église, ainsi qu'à celle

du patron principal du lieu (*Addit.*, III, 4) et à certains jours de fonction solennelle, indiqués au n° 12 des mêmes rubriques.

2° Il y a quelquefois des raisons graves de célébrer cette messe en l'absence du corps, par exemple quand les funérailles ont eu lieu dans la soirée d'une solennité qui exclut toute messe de *Requiem*. La S. C. des Rites a admis d'autres motifs (si l'autorité civile interdit de porter un cadavre à l'église, épidémie, disparition du corps...). Nous croyons qu'on peut ajouter l'impossibilité pour le clergé de célébrer la messe lors de l'enterrement, en raison du service paroissial particulièrement chargé (services funèbres, mariages, autre enterrement) ; ou bien encore si les difficultés de communication ne permettent pas à la parenté d'arriver assez tôt dans la matinée et que, de ce fait, la cérémonie funèbre ait lieu dans l'après-midi. Dans tous ces cas, on pourra renvoyer la messe des funérailles au *premier* jour libre, c'est-à-dire au premier jour qui n'exclut pas la messe *corpore præsente*, pratiquement presque toujours au lendemain. On dit alors que le corps est moralement présent. La messe sera celle *in die obitus*, sans rien changer aux oraisons.

3° La messe des funérailles, célébrée soit en présence du corps, soit en son absence, doit être *chantée*. Il n'est permis de dire une messe basse que pour les *pauvres*. Pour les autres défunts, on ne pourrait le faire qu'en vertu d'un indult ou lorsque sont permises les messes quotidiennes de *Requiem*. Toutefois, notre consultant aura la ressource de dire une messe basse de *Requiem* le lendemain de l'enterrement, s'il emploie le formulaire *in die 3a ab obitu vel depositione*. Cette messe (qui est la messe *in die obitus*, mais avec des oraisons spéciales) peut en effet être chantée ou simplement lue. Comme on peut compter le troisième jour indifféremment du jour de la mort ou de l'enterrement, en comprenant ou en excluant ce jour, dans la plupart des cas le lendemain de l'enterrement sera le troisième jour après la mort. Cette messe est aussi privilégiée, car elle n'est interdite que le dimanche, un jour de fête de précepte, même supprimée, le 2 novembre, les fêtes de première et de deuxième classe, les féries, vigiles et octaves privilégiées. On peut donc la dire un jour de fête double (majeur ou mineur), sauf pendant une octave privilégiée (*Addit.*, III, 6).

---

Q. — Quand est-on obligé de faire l'office de la Dédicace dans une église lorsqu'on n'a aucun document relatant la consécration ?

Comment faire lorsque l'église principale (église de résidence) n'est pas consacrée et qu'une église de desserte est consacrée ?

R. — Toute église consacrée doit fêter chaque année l'anniversaire de sa dédicace. Mais il arrive bien souvent que le procès-verbal attestant la consécration a disparu, surtout pour les églises anciennes. Toutefois, la perte de ce document n'est pas un obstacle à la célébration de la fête liturgique si l'on a d'autres preuves que l'église a été consacrée. Ce n'est que lorsqu'il y a des *doutes fondés* au sujet de la consécration qu'il n'est pas permis d'en célébrer l'anniversaire. Parmi les décrets de la S. C. des Rites sur ce point, nous allons en analyser quelques-uns qui aideront nos lecteurs à résoudre les cas concrets.

1° Le décret n° 2174 décide que la cathédrale de Férentino [1] n'a pas besoin d'une nouvelle consécration *parce qu'on a toujours célébré l'anniversaire de la dédicace*, bien qu'on ne trouve aucun document ni signe extérieur attestant la consécration.

Ainsi, pour la S. R. C., le fait que, depuis un temps immémorial, on célèbre l'office de la dédicace est une preuve que l'église a été consacrée.

2° Le 17 décembre 1875, un décret (n° 3385) était rendu à la demande de Mgr Rousselet, évêque de Séez. A l'occasion de la restauration de l'église paroissiale de Marchemerison, on découvrit certains indices qui pouvaient laisser croire que l'édifice, datant du XIe s., avait été consacré. En effet, au cours d'un grattage, des croix de consécration apparurent sur les murs. L'autel majeur était formé d'une seule pierre, mais sans les cinq croix requises et sans sépulcre (un encadrement de bois était posé sur cet autel et contenait une pierre sacrée). La fin des travaux approchant, l'évêque posa à la S. C. les trois questions suivantes :

1. Faut-il considérer ladite église comme consacrée ?
2. Peut-on de nouveau peindre les croix sur les murs ?
3. Faut-il de nouveau consacrer le maître-autel ?

Et la S. C. répondit :

Ad 1 : non.

Ad 2 : non, à moins qu'on ne consacre l'église, et l'évêque est exhorté à le faire au plus tôt, puisqu'il s'agit d'une église paroissiale.

Ad 3 : oui.

La présence des croix sur les murs de l'édifice n'est pas, à elle seule, une preuve de sa consécration. En effet, on a pu les peindre ou les sculpter à l'avance, en prévision de la dédicace qui, pour une cause quelconque, n'a pas eu lieu.

3° Voici un troisième cas (décret n° 3651). Comme preuves de la consécration d'une église, on citait les faits suivants : l'ancien autel majeur portait les cinq croix requises ; dans le tombeau se trouvaient les trois grains d'encens avec les reliques ; la fête de la dédicace était célébrée chaque année. L'église, qui a été agrandie sans toutefois toucher aux murs latéraux, et dont on a changé l'autel majeur, est-elle encore consacrée ? — Oui, répondit la S. C., mais il faudra repeindre les croix murales et consacrer le maître-autel.

Ici, aucun document écrit n'atteste la consécration de l'église, mais tout un ensemble de faits en prouve la réalité.

Une église dans laquelle ne subsisterait qu'une croix de consécration, dont aucun autel n'est consacré, où l'on ne célèbre pas, depuis un temps immémorial, l'office de la dédicace, est pour le moins douteusement consacrée. L'ancienneté de l'édifice ne prouve pas non plus sa consécration [2]. Si l'on n'a aucune preuve de la réalité de la dédi-

[1] Province de Frosinone, Italie centrale.

[2] Il ne suffirait donc pas de s'appuyer uniquement sur ce fait pour en conclure à la consécration de l'église et réciter l'office ou dire la messe de la dédicace.

cace, on ne peut se baser sur de simples conjectures pour en faire l'office. Ici, il faut appliquer l'adage : « Dans le doute, abstiens-toi », comme le demande d'ailleurs la S. C. des Rites par son décret n° 511, ad I : « Non posse celebrari festum consecrationis illius ecclesiæ, quum certum est non fuisse consecratam, *imo neque si dubium* ».

*Comment faire lorsque l'église de résidence n'est pas consacrée et qu'une église de binage est consacrée ?* — L'office de l'anniversaire de la dédicace d'une église doit être récité (sous le rit double de 1re cl., avec octave commune) par tous ceux qui sont tenus à l'office du titulaire de cette église (S.R.C., n° 3863, ad 3). Or, un prêtre strictement attaché au service de deux ou plusieurs églises paroissiales doit faire l'office des titulaires de chaque église (cf. entre autres S.R.C., 2849 et 27 avril 1929, texte de ce dernier décret dans *Ami* 1929, p. 501 ; voir aussi *Ami* 1929, p. 176, 1re col., ad IV ; 1929, p. 407 ; 1933, p. 444 ; 1948, p. 776). Il s'ensuit qu'un prêtre chargé de plusieurs églises paroissiales doit faire, chaque année, l'office de la dédicace si l'une quelconque de ses églises est consacrée, même si celle de sa résidence ne l'est pas ; sauf indult personnel ou diocésain.

# L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

## Comptes rendus Bibliographiques

1. Mary STARKEY-GREIG. — **Le Creuset de l'amour : le Purgatoire.** — In-12 carré de 250 pages, 270 f. — Paris, Spes, 1950.
2. **L'enfer,** par G. BARDY, M. CARROUGES, B. DORIVAL, C. SPICQ, Ch.-V. HERIS, J. GUITTON. — In-12 de 360 p., 450 f. — Collection « Foi vivante ». Paris, Edit. de la Revue des Jeunes, 1950.

D'un genre très différent, ces deux ouvrages sont ici rapprochés parce qu'ils traitent de nos fins dernières.

1. — Le premier est d'une originalité qu'égale sa valeur. L'auteur, en religion Mère S. Augustin, appartenait à la Congrégation des Auxiliatrices du Purgatoire. Elle passa 32 ans dans la mission de Chine occupée à l'instruction et à l'éducation des enfants. Rappelée en Angleterre en 1933 pour être maîtresse des novices, elle mourut en 1937, âgée de 63 ans. Elle laissait de nombreux poèmes et d'autres écrits, en anglais et en français, tous relatifs au thème central du présent livre.

Celui-ci aussi a son histoire. Toute remplie de son sujet, l'auteur en fit une rédaction rapide en 1935, le remit deux fois sur le métier, et en 1936 envoya la 3e rédaction aux éditeurs. Le théologien chargé de la censure conseilla d'importantes modifications en vue du public anglais. La Mère se mit à une 4e rédaction, où elle réprimait l'élan mystique de son âme et développait les considérations théologiques, non sans « une grande appréhension et à contre-cœur ». Cette 4e rédaction, revue et augmentée par un jésuite, le R. P. Ryan, parut enfin en 1940, et obtint, tant en Angleterre qu'en Amérique, un éclatant succès.

On songea à une édition française. Mais il apparut immédiatement que les adaptations faites pour un public anglais étaient exactement le contraire de ce qui convenait à un lecteur français. Sur les conseils du R. P. Lebreton, les trois premières rédactions furent recherchées et retrouvées et c'est sur la 3e, celle que l'auteur désirait publier, que la traduction française fut faite, sauf un chapitre emprunté à la 4e rédaction par Marie René-Bazin, de la même Congrégation et préfacée par le P. Lebreton.

Tant d'attention et des soins si autorisés sont pleinement justifiés. Cet ouvrage est l'un des meilleurs et les plus profonds qui aient été écrits sur le Purgatoire et quand il aura reçu la consécration du temps, il prendra place près du traité classique de sainte Catherine de Gênes. Si on le présente comme un ouvrage *mystique*, il faut se garder de toute équivoque. Sauf en trois brefs passages, où l'auteur rapporte des sortes de visions anonymes (qui furent les siennes en réalité), l'ouvrage est entièrement *doctrinal* ; mais la doctrine qu'il expose est le fruit, non de l'étude, mais d'une contemplation habituelle et longue de Dieu, des attributs divins, des propriétés des trois Personnes de la Ste Trinité, de l'Humanité sainte de Jésus, de l'Eucharistie, de Marie. C'est en regardant Dieu que l'on comprend la nécessité absolue d'une purification totale, les exigences impitoyables de l'amour divin, la nature des souffrances des âmes séparées de leur corps qui n'ont plus que Dieu comme unique raison d'être, qui l'aiment seul et plus que tout, et qui se contraignent elles-mêmes à demeurer loin de lui tant que reste en elles la moindre tache. Cet élan de leur charité contrarié par leurs imperfections cause une douleur, un déchirement intime plus violent, mais du même ordre que celui qu'éprouve ici-bas le mystique dans les purifications passives de l'esprit. L'auteur a eu l'intelligence de ces hautes vérités, non par l'étude théologique, mais par un don de pénétration de la vérité révélée et par son expérience personnelle, celle-ci toutefois portant moins sur le détail des souffrances du Purgatoire que sur leur cause : la sainteté divine et les exigences de son amour.

Le livre tout entier se soutient sans effort à ces sublimes altitudes ; le style garde sa simplicité et son aisance dans un lyrisme de bon aloi. On regrette qu'un tel ouvrage soit déparé par de très nombreuses références (bibliques et autres) incomplètes, inexactes, et même par quelques traductions trop voisines du contre-sens (p. 123-125). Il sera indispensable de revoir *de très près toutes* les traductions et références bibliques quand on préparera, ce qui ne saurait tarder, une deuxième édition.

2. — En écrivant sur l'Enfer, les auteurs ont eu un double but : préciser un des objets de notre foi ; voir en ce dogme une source de vie. Trois études atteignent plus particulièrement ce but : celle du P. Spicq sur « la révélation de l'enfer dans la Ste Ecriture » (p. 189-143) ; celle de M. Bardy sur « les Pères de l'Eglise en face des problèmes posés par l'enfer » (p. 145-240) ; celle du P. Héris sur « le dogme de l'enfer et la théologie » (p. 241-305).

La 1re est très remarquable ; elle est exhaustive du moins par ses références ; elle met bien en relief le caractère *progressif* de la révélation divine sur l'enfer ; nous estimons cependant que pour avoir le droit d'écrire (p. 133) : « Si [dans l'Evangile] les *agents du supplice* sont éternels, il n'est pas dit explicitement que la *durée de la peine* le soit aussi », l'auteur aurait dû nous dire comment il explique Mt., XXV, 46 : « Ibunt hi in *supplicium æternum*, justi autem in vitam æternam ».

Très objective, l'étude de M. Bardy sait donner dans toutes leurs nuances les pensées assez divergentes des Pères. Celle du P. Héris expose avec simplicité et clarté la doctrine des théologiens depuis le haut moyen âge. Il écarte avec raison une opinion récente d'après laquelle « à l'instant qui met à la fois un terme à notre vie terrestre et inaugure notre éternité, à ce mo-

ment précis où elle est séparée du corps, l'âme se trouve dans les mêmes conditions que l'ange et peut prendre une décision irrévocable ». Il écrit à ce propos : « C'est dans la condition proprement humaine et non dans celle d'âme séparée que nous devons faire notre salut... Nous sommes des esprits incarnés, et c'est sur ce plan d'incarnation que notre responsabilité s'engage ». Et il cite S. Thomas (Contr. Gent., II, 144) : « L'homme a besoin de son corps pour parvenir à sa fin, les facultés corporelles étant pour lui la condition du progrès dans la science comme dans la vertu. L'âme séparée du corps est donc hors d'état de progresser vers le bien. Elle est donc fixée dans la peine qui la prive de sa fin dernière. »

Ces études de fond sont encadrées dans d'intéressants aperçus sur l'enfer dans la littérature (Carrouges), dans l'art (Dorival), dans la mentalité contemporaine (Jean Guitton) : notons cependant que ce dernier article n'ajoute rien aux objectons classiques depuis longtemps connues et réfutées par la théologie catholique.

---

JOANNES A SANCTO THOMA. — 1. **De certitudine principiorum theologiæ. De auctoritate Summi Pontificis.** In-8 carré de XIV-318 p. — 2. **De Fide,** XX-358 p.
3. **De donis Spiritus Sancti,** XVI-383 p. — 4. **De habitibus,** XVI-358 p. — Chaque vol., 400 f. — Québec, Université Laval et Paris, Lethielleux, 1947-1949.

Dans la *Sectio theologica* de la *Collectio Lavallensis*, MM. Mathieu et Gagné, professeurs à l'Université Laval de Québec, ont entrepris, à l'usage de leurs étudiants, la publication d'extraits du *Cursus Theologicus* de Jean de Saint-Thomas (dominicain espagnol, 1589-1644). Ce *Cursus* est un commentaire, sous forme de *Disputationes*, de la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin, dont le P. Jean passe à bon droit pour un des plus profonds et pieux interprètes. Le titre même des 4 volumes indique suffisamment leur contenu. Précisons seulement que dans le 1$^{er}$, 2 traités distincts sont reproduits : d'abord une apologétique générale de la foi catholique contre les Rationalistes, les Juifs et l'ensemble des hérétiques ; puis une démonstration du rôle de la Papauté comme « règle prochaine et visible » de notre foi. Rappelons aussi que le traité *De donis Spiritus Sancti* est l'ouvrage le plus réputé de l'école thomiste sur cette matière et qu'il est indispensable de le consulter pour étudier avec fruit la théologie mystique.

Une édition critique des *Opera omnia* de J. de S. Th. est en cours de publication. Les présents volumes n'ont pu utiliser que l'imparfaite édition Vivès. Ils en ont corrigé les fautes évidentes, ont divisé le texte en paragraphes plus petits, ajoutant une nouvelle numérotation à celle de Vivès ; et surtout ils ont donné des références précises aux éditions modernes d'ouvrages anciens (Patrologie de Migne, collections et histoires des Conciles, Code du Droit Canon, etc.). Une table des matières, un index biblique, une table des noms propres, une table alphabétique facilitent l'utilisation de cette publication dont on souhaite vivement la continuation.

---

A. VAN HOONACKER. — **De compositione litteraria et de origine mosaica Hexateuchi disquisitio historico-critica.** — In-4 de 102 p. — Bruxelles, Palais de l'Académie, 1, Hertogelijke Straat, 1949.

M. Coppens, professeur d'E. S. à l'Université de Louvain, publie les pages d'un cours donné vers la fin du XIX$^e$ siècle par son illustre prédécesseur. On y trouvera un exposé et une discussion très attentifs des questions historiques et critiques relatives au Pentateuque et à Josué, telles qu'elles se posaient à cette époque. Ce livre est, pour nous aujourd'hui moins un guide bien à jour qu'un document très sérieux sur un passé récent par lequel s'expliquent bien des positions prises dans le présent. A ce titre il offre un réel intérêt aux exégètes catholiques. L'introduction est écrite en flamand, mais le corps du livre est en latin. L'éditeur a fait merveille, tant pour le papier que pour la composition.

---

Sœurs des Ecoles Chrétiennes de Vorselaar. — **Cours d'Instruction religieuse : I. Pour le troisième degré** ; Première partie. In-8 de 332 p. ; — II. **Pour les écoles techniques** : Première partie. — In-8 de 296 p. — Chaque vol. 90 fr. belges. — Bibliotheca Alfonsiana, 97, rue de la Brabançonne, Louvain.

Nous avons déjà insisté sur l'utilité pour le cathéchiste, prêtre ou laïque, de s'inspirer de la méthode et des excellents manuels des religieuses de Vorselaar.

1. — Le Cours pour le troisième degré est la présentation, aux enfants de 10-12 ans, de la première partie de notre catéchisme national, les vérités à croire, avec un complément sur la vie chrétienne, vie de la grâce et vie des vertus. Le texte du catéchisme est commenté d'une manière aussi concrète que possible et les croquis, fréquemment dessinés au cours des leçons, y aident considérablement. La matière est répartie en 18 semaines, dont 14 pour les vérités à croire, soit l'explication du symbole.

Mais puisqu'il s'agit de disposer les enfants au renouvellement des promesses baptismales, les explications débordent largement le texte du catéchisme, tout en s'y rapportant. Comme conclusion de chaque semaine, une leçon de liturgie en harmonie avec le programme, toujours dirigée vers la messe ou la communion, donne une véritable formation eucharistique. L'Histoire Sainte y trouve également place ; histoire du peuple de Dieu en relation avec le Rédempteur, histoire du Christ parmi son peuple et dans son pays. A chaque leçon, une décision pratique est proposée aux élèves.

2. — Pour faciliter l'enseignement religieux dans les écoles techniques, les Sœurs publient un Cours, dans lequel tout l'enseignement religieux des quatre années précédentes, est ramené à l'idée fondamentale de « la vie ».

La matière du programme est répartie sur trente-six semaines, comportant chacune deux cours d'une heure ou quatre d'une demi-heure. Au début de chaque semaine, une leçon sur la sanctification du dimanche : le commentaire de l'évangile. Dans chaque série de leçons, le Cours insiste sur les trois sources pratiques de la foi : catéchisme, évangile et missel ; et, vu son importance, la messe dominicale est commentée chaque semaine, autant que possible le dernier jour scolaire. La matière est ainsi comme vivifiée par la messe du dimanche, dont on exploite l'idée principale au cours de la semaine. Certains sujets plus spéciaux, comme la messe, la communion, la confession, pourront être traités plus efficacement à certaines époques de l'année liturgique ou à une occasion particulière. Enfin, il est évident que le professeur devra adapter le cours au milieu dans lequel vivent les élèves : campagne, ville, région industrielle.

Le manuel, rédigé d'une façon largement ouverte, lui en fournira le moyen ; quant aux élèves, ils trouveront dans « la route blanche » les résumés de la matière ici développée et les devoirs appropriés.